

Il *Jordanus Brunus Redivivus* e il materialismo infinitista nel Settecento francese.

Nell'ultimo decennio gli studi sulla letteratura clandestina si sono moltiplicati; nonostante ciò rimane comunque aperto il problema della definizione stessa di cosa sia un trattato clandestino. Le difficoltà che si incontrano nei tentativi di datare con una certa precisione i testi, e di proporre delle attribuzioni a singoli autori o a gruppi di intellettuali; il divario cronologico che separa la stesura di alcune opere; il peso che nella loro circolazione hanno avuto le stampe, che alcuni trattati hanno avuto già prima della metà del '700: sono tutti problemi che si sommano alla necessità di fornire un'interpretazione del testo e di collocarlo nell'ambito più generale della storia della filosofia¹.

A proposito del *Jordanus Brunus Redivivus* (Benitez n. 73²), vanno consultati, oltre alle pagine ormai classiche dedicategli da I. O. Wade³, anche i recenti contributi di S. Landucci, L. Bianchi e S. Ricci⁴; l'interesse dei primi due studiosi si concentra

¹ Per la discussione di questi problemi, rimando all'intervento di A. THOMPSON, *Qu'est-ce qu'un manuscrit clandestin?*, nel volume collettaneo a cura di O. BLOCH, *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris 1982, pp. 13-16; cfr. anche nello stesso volume O. BLOCH, *Avant propos*, pp. 7-8 e la *Discussion* della prima giornata, pp. 77-80.

² M. BENITEZ, *Matériaux pour un inventaire des manuscrits philosophiques clandestins des 17^e et 18^e siècles*, "Rivista di storia della filosofia", 1988, pp. 501-31.

³ I. O. WADE, *The Clandestine Organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, London 1938, pp. 232-36.

⁴ S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli 1986, pp. 284-89; L. BIANCHI, *La diffusion des idées matérialistes dans la littérature française clandestine du dix-huitième siècle: le cas du "Jordanus Brunus Redivivus"*, "Studies on Voltaire and the Eighteenth century", 263, 1989, pp. 514-18; S. RICCI, *La fortuna ed il pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*, Firenze 1990, pp. 279-83.

soprattutto sull'analisi degli ultimi capitoli del trattato, dedicati ad una critica della teodicea.

L'ipotesi di Bianchi, secondo cui la presenza nelle biblioteche europee della stampa che il manoscritto ebbe nel 1771⁵ sarebbe più consistente di quanto si pensasse in precedenza, è stata ulteriormente confermata dalle indagini che ho potuto effettuare: oltre alle copie da lui segnalate ve ne sono due alla Bibliothèque de l'Arsenal, una alla Bibliothèque Sainte-Geneviève, una alla biblioteca dell'Institut de France, una alla Biblioteca Universitaria di Pisa, una alla Biblioteca dell'Accademia dei Lincei a Roma, una alla University Library di Harvard, e una alla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco. L'esame delle filigrane della copia presente alla Bibliothèque Sainte-Geneviève rivela i nomi di due cartai del Périgord e le armi di Amsterdam. Sia dai repertori consultati⁶, che dagli scritti di A. Nicolai⁷, risulta che durante tutto il Settecento le industrie cartarie del Sud-Ovest della Francia, ed in particolare quelle dell'Angoumois e del Périgord, abbiano lavorato quasi esclusivamente per rifornire le tipografie olandesi. In base a questi dati, ed all'esame delle caratteristiche tipografiche delle *Pièces Philosophiques*, è possibile concludere che la stampa di quest'opera sia avvenuta ad Amsterdam.

A differenza di quanto potrebbe far sperare la discreta diffusione delle *Pièces* nelle biblioteche

⁵ E' il terzo dei trattati pubblicati anonimi nelle *Pièces philosophiques*, s.l. (1771).

⁶ W. A. CHURCHILL, *Watermarks in paper in Holland, England, France, etc. in the XVIIth and XVIIIth centuries, and their interconnection*, Amsterdam 1935, e E. HEAWOOD, *Watermarks, mainly of the 17th and 18th centuries*, Hilversum 1950.

⁷ A. NICOLAI, *Histoire des moulins à papier du Sud-Ouest de la France. 1300-1800. Périgord, Agenais, Angoumois, Soule, Béarn, Bordeaux* 1935 e *L'industrie du papier dans le Sud-Ouest de la France. Angoumois, Périgord, Agenais, Soule, Béarn. 1200-1800*, "Revue des Bibliothèques", 1933-34, pp. 145-56.

europee, poche sono le tracce che questa raccolta sembra lasciare nei lettori contemporanei e negli eruditi: un breve accenno di qualche anno successivo alla pubblicazione nel Bachaumont⁸, e una menzione nel *Dictionnaire critique* di Peignot⁹; perfino l'informatissimo Barbier non la inserisce nel suo catalogo delle opere anonime e pseudonime.

Per quanto riguarda il manoscritto, fino a questo momento l'unica copia conosciuta del *Jordanus Brunus* resta quella già segnalata da Wade¹⁰. Il titolo rimane invariato nel manoscritto e nella stampa; nel primo mancano l'avvertimento che si tratta di una *Première Partie* e la data, che è stata sostituita dall'indicazione *Dix-huitième siècle*.

L'esame delle filigrane di questa raccolta non conduce a risultati utili per una datazione del manoscritto; la presenza di testi datati 1764 abbassa la datazione del *Recueil* rispetto ai riferimenti interni che indicano il 1755-56¹¹.

⁸ L. P. BACHAUMONT, *Mémoires secrets de Bachaumont, de 1762 à 1787*, Nouvelle édition, revue, mise en ordre, et augmentée de notes et de éclaircissements, Paris 1830, t. III, p. 119.

⁹ G. PEIGNOT, *Dictionnaire critique, littéraire et bibliographique des principaux livres condamnés au feu, supprimés ou censurés: précédé d'un discours sur ces sortes d'ouvrages*. Par G. Peignot, Bibliothécaire de la Haute-Saône, Membre de l'Académie Celtique de Paris, et de plusieurs autres Sociétés littéraires, Paris 1806, t. II, p. 229.

¹⁰ *Jordanus Brunus Redivivus ou Traité des Erreurs populaires*. Ouvrage critique, historique, et philosophique, imité de Pomponace, in *Recueil de pièces diverses*, Bibliothèque Municipale de Rouen ms. M 74. Gli altri testi presenti in questa raccolta sono: *Lettre de Mylord Bolingbroke à Mr. Pope*; *Catéchisme de l'honnête homme, ou Dialogue entre un Caloyer et un homme de bien*; *Traduit du grec vulgaire, 1764*; *La Religion naturelle, poème de Voltaire*; *Testament ou extrait des sentimens de Jean Meslier, curé de Trépigny [sic] et de But en Champagne*; *Les Notes d'Hobbes sur le nouveau Testament; Traduites du Latin par M. Huet, évêque d'Avranches, revues par un ecrivain de ce Siècle et considérablement augmentées, 1764*.

¹¹ Si tratta dell'accenno al terremoto di Lisbona, già rilevato da Bianchi, e di una valutazione sulla pittura di J. Jouvenet, probabilmente derivante da un testo di Voltaire, *l'Essai sur l'histoire générale*, edito nel 1756.

Un confronto testuale tra la versione manoscritta e quella a stampa non evidenzia differenze significative: nella maggior parte dei casi si tratta di varianti di ortografia o di piccole modifiche della sintassi; la scansione dei capoversi è rigorosamente rispettata; i titoletti marginali della stampa in Rouen M 74 costituiscono invece dei veri e propri paragrafi; solo in due o tre casi il testo del manoscritto è lievemente più ampio che nella stampa, ma senza presentare un particolare interesse per quanto riguarda il contenuto dell'opera¹².

Passando all'analisi del testo del *Jordanus Brunus Redivivus*, il suo anonimo autore utilizza come fonte uno scrittore francese del '600, Charles Sorel. Ma l'opera usata come base per l'elaborazione dell'*Advertissement* e del *Chapitre Premier*, non è l'*Histoire de France*, come vorrebbe Bianchi, bensì il *De la perfection de l'homme*, edito nel 1655¹³: tutta la sezione dedicata al Rinascimento italiano ed il racconto della condanna delle tesi antiaristoteliche comminata nel 1604 a Claves e Villon, sono una trascrizione letterale del capitolo sui *Novateurs* presente in questo testo¹⁴. Noto già nel suo secolo più

¹² Ad esempio a p. 59 delle *Pièces philosophiques*, dopo aver sostenuto che l'infinita perfezione di Dio non può essere divisa, il manoscritto aggiunge: *Car l'infini exclue toute division* (Rouen M 74, p. 105). A p. 80 corregge *captiver* con *baptiser* (Rouen M 74, p. 144); a p. 98, dopo *Dans l'ordre civil et politique, nos soins qui sont sans nombre*, aggiunge: *et la plûpart indispensables* (Rouen M 74, p. 177).

¹³ Ch. SOREL, *De la perfection de l'homme, ou les vrais biens sont considerez, et specialement ceux de l'ame; avec les methodes des sciences*, Paris 1655, pp. 209-75.

¹⁴ Tale capitolo venne poi ritrascritto senza alcuna modifica anche nel quarto volume della *Science universelle* del 1668: Ch. SOREL, *La Science Universelle. Tome quatriesme. De l'usage des Idées, ou de l'origine des Sciences et des Arts, et de leur Enchainement. Du Langage, de l'Ecriture, et des Chiffres. A quoi on a ajousté quelques Traitez touchant les Autheurs differends [sic], les Anciens Philosophes, Novateurs [sic]; les Livres d'Encyclopaedies, et les Methodes d'Instruction*, Paris 1668, pp. 360-449. E' più probabile che il testo a cui l'anonimo ha fatto

per la sua produzione letteraria e storica, Sorel non sembra aver attirato molto l'attenzione degli intellettuali del Settecento¹⁵; l'ipotesi più probabile è che sia stata la confutazione di Bayle a segnalarlo all'autore del *Jordanus Brunus*. La prospettiva in cui l'anonimo inserisce il testo di Sorel è quella di documentare le ingerenze della Chiesa nell'evoluzione delle teorie filosofiche e scientifiche. Un tale atteggiamento da parte dell'ortodossia è considerato del tutto comprensibile, ma non giustificabile: in primo luogo, infatti, il suo contraddittorio ma solido legame con l'aristotelismo verrebbe spezzato¹⁶; in secondo luogo alcune di queste teorie minano effettivamente i suoi dogmi¹⁷; da ultimo in tale modo verrebbe sancita la fine del predominio e del monopolio sacerdotale sulla cultura, su cui si ritiene storicamente fondato il potere delle gerarchie religiose. Da un altro punto di vista, questo controllo è del tutto arbitrario: gli autori presi in esame non hanno fatto professione di ateismo o di materialismo, e dunque le accuse di empietà sono del tutto fuori luogo¹⁸. Con questa duplice analisi si raggiunge l'obiettivo di screditare l'operato della Chiesa sotto ogni aspetto: in un caso accusandola di

riferimento sia quello del 1655 perché è quello citato e discusso da P. BAYLE, art. *Brunus*, in *Dictionnaire historique et critique par Mr. Pierre Bayle. Cinquieme edition, revue, corrigée et augmentée. Avec la vie de l'Auteur, par Mr De Maizeau*, Amsterdam 1740, t. I, p. 680 (nella prima edizione del *Dictionnaire*, apparsa nel 1697, l'articolo su Bruno è più breve rispetto alla versione definitiva: mancano il parallelo con le teorie spinoziane e il riferimento ai testi di Sorel).

¹⁵ Per uno studio dell'opera di Sorel nel suo complesso si veda: F. GARAVINI, *La casa dei giochi. Idee e forme nel Seicento francese*, Torino 1980; per la sua opera enciclopedica si tengano presenti soprattutto le pp. 144-96. Un'analisi de *La Science universelle* e dei suoi rapporti con altri progetti analoghi è in C. VASOLI, *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli 1978, pp. 54-71

¹⁶ *Jordanus Brunus*, cit., pp. 10-11.

¹⁷ Ad esempio nel caso dell'esistenza degli Antipodi, *ibid.*, pp. 13 e 16.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 11-12 e 17.

inutile crudeltà; nell'altro mettendo in luce un'insanabile dicotomia tra la religione e la cultura. Da un punto di vista storico e politico, infatti, la libertà di ricerca incrina il potere ecclesiastico; a livello teorico e filosofico, la concezione cristiana di Dio e l'apparato dogmatico desunto dalle Scritture risultano incompatibili con la conoscenza scientifica.

Rispetto alla ricchezza di tematiche presenti nel capitolo sui *Novateurs* della *Science Universelle*, il manoscritto compie una notevole semplificazione, perché i criteri di selezione dati dalla sua impostazione sono molto più restrittivi rispetto agli interessi di Sorel. Sempre funzionali all'obiettivo polemico risultano alcune modifiche apportate al testo: ad esempio l'assassinio di Pierre de la Ramée è collegato direttamente con l'opposizione manifestatagli dalla Sorbona, e non si fa riferimento alla sua professione di fede ugonotta. Nel caso di Galilei l'esposizione delle sue teorie eliocentriche viene contaminata con uno dei *topoi* presenti nella letteratura pluralistica e copernicana. Infatti, per dimostrare che le conoscenze scientifiche seguono una linea progressiva, e che già in passato sono state sconfessate le dottrine fisiche dei Padri della Chiesa, si espone il caso della negazione degli Antipodi sostenuta da S. Agostino, abbandonata dopo la scoperta dell'America. Il *Jordanus Brunus* fonde questo tema con le teorie galileiane, e arriva ad affermare che la condanna di Galilei fu dovuta anche al fatto che egli sosteneva l'esistenza degli Antipodi. Non mi è riuscito di individuare la fonte di un così clamoroso errore storiografico, che ricorre anche nelle *Lettres à Sophie*¹⁹.

¹⁹ *Lettres à Sophie. Contenant un examen des fondemens de la Religion Chrétienne, et diverses objections contre l'immortalité de l'âme. Première et Seconde partie*, Londres Dix-huitième siècle.

S'il est un système qui fasse honneur à la Divinité,
c'est celui de la pluralité des Mondes²⁰:

alla luce delle origini copernicane e infinitiste della teoria pluralista e della sua contrastata diffusione nel corso del '600, un'affermazione del genere risulterebbe ben strana: in realtà essa si inquadra perfettamente nella tattica anticlericale che caratterizza il trattato, e segna comunque l'inevitabile riconoscimento del valore apologetico assunto da questa tematica tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento. Non è un caso che il problema della pluralità dei mondi, in sè, sia pressoché assente nella letteratura clandestina; divenuto ormai, sia nelle mani dei cartesiani, che in quelle dei newtoniani, uno degli elementi della prova fisico-teleologica dell'esistenza di Dio, è comprensibile che di esso non vengano più percepite le iniziali caratteristiche eterodosse. Solo in alcuni rari casi si possono ravvisare le tracce del percorso che tale tema aveva seguito nel XVII secolo. E' questo il caso di alcune pagine dell'*Opinions des anciens sur le Monde*²¹, in cui si profila il contrasto tra l'uso ingenuo e acritico dei sensi, che porta alla costituzione di un'astronomia geocentrica, e quello ipotetico-induttivo che di essi è possibile fare tramite l'intervento della ragione, tipico di una soluzione eliocentrica e pluralistica²². Tuttavia è

²⁰ *Jordanus Brunus*, cit., p. 17.

²¹ Bibliothèque de l'Arsenal ms. 2870; il testo è sostanzialmente conforme a quello della versione a stampa: (J.-B. MIRABAUD), *Le Monde, son origine et son antiquité*, Londres 1751, ampliamento del testo già precedentemente pubblicato nelle *Dissertations mêlées sur divers sujets importants et curieux*, Amsterdam 1740, t. I, § 1.

²² Non mi sembra corretta la lettura di questo passo proposta da M. BENITEZ, *La tentation du gouffre. La pluralité des mondes dans la littérature clandestine*, in BLOCH, *Le matérialisme du XVIII^e*

evidente che gli intenti dell'autore del testo, probabilmente Mirabaud, sono rivolti ad altro: innanzitutto a discutere, attraverso l'esposizione critica delle opinioni degli antichi, di problemi metafisici estremamente attuali, come l'eternità e l'origine dell'universo, o le caratteristiche dell'anima. Rispetto a tale linea di tendenza generale presente nella letteratura clandestina, l'autore del *Jordanus Brunus* sceglie una strategia argomentativa differente: il riconoscimento della valenza apologetica assunta dalla descrizione del cosmo è una resa solo apparente. L'impressione complessiva è che, sotto il falso scopo di dimostrare l'ortodossia di Bruno, il testo voglia sfruttare le sue teorie per metterne in luce tutte le implicazioni antireligiose, anche quelle comodamente dimenticate dagli esaltatori dello *Spectacle de la Nature*.

Esaminiamo dunque le aggiunte e i tagli operati alle pagine di Sorel. Una prima integrazione è volta a dimostrare che l'infinitismo non porta necessariamente all'ateismo²³. Le conclusioni del ragionamento sono sorprendenti: neanche l'eternità della materia pregiudica l'esistenza di Dio, perché presenta un modello di coeternità tra due enti che viene accettato nel caso della Trinità, e perché invece la creazione nel tempo sembra comportare l'oziosità di Dio nelle epoche che la precedettero. Soprattutto la prima argomentazione nasconde, con enorme malafede, la distinzione tra generazione delle persone divine e creazione dell'universo; appare dunque evidente che, col pretesto di difendere l'infinitismo, si colga l'occasione per mettere in dubbio due altri dogmi del cristianesimo. In seguito viene sostenuta

siècle et la littérature clandestine, cit., pp. 115-24, e ritengo che il suo senso sia comprensibile solo tenendo conto del valore niente affatto antiscientifico che affermazioni simili avevano rivestito nella tradizione copernicana.

²³ *Jordanus Brunus*, cit., pp. 24-26.

un'assimilazione tra le teorie pluraliste sostenute ad esempio da Kepler e l'infinitismo bruniano²⁴: tale tesi sorvola tranquillamente sul fatto che il primo non ammetteva l'esistenza di una pluralità di sistemi simili al nostro, ma ipotizzava solamente che gli altri pianeti del sistema solare fossero abitati; inoltre propugna un'identificazione tra la versione pluralista e quella infinitista che avrebbe certamente fatto inorridire i sostenitori della prima. Infine viene inserito un brano²⁵ che risente fortemente dell'interpretazione dello *Spaccio della bestia trionfante* che era stata data da alcuni eruditi tedeschi. Essi, in polemica con la Chiesa cattolica, avevano sostenuto che questo testo era una parodia della caduta della corte papale e dei suoi vizi, e che il reale motivo della condanna di Bruno era stata la sua professione di fede protestante.

Sempre per dimostrare la perfetta ortodossia della tesi che sostiene l'eternità della materia, viene esposta una breve cosmogonia, ovviamente lontana dal testo mosaico; la conclusione tratta è che, *par complaisance*, si può anche concedere che la terra si sia formata secondo il racconto biblico. Come ha mostrato Rossi²⁶, la cautela di Descartes, che aveva presentato le sue cosmogonie come delle ricostruzioni ipotetiche, non aveva impedito che contro di esse e contro le empietà di Burnet insorgessero prima Newton stesso, poi i suoi allievi più fedeli, in nome della difesa della fede. Essi avevano contestato la pretesa stessa di dare una ricostruzione genetica dell'universo: la materia e le leggi del moto sono insufficienti infatti per spiegare come il cosmo sia giunto al suo assetto attuale; l'unica soluzione è

²⁴ *Ibid.*, pp. 22-23

²⁵ *Ibid.*, p. 23-24.

²⁶ P. ROSSI, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979.

affidarsi del tutto al testo biblico e non mettere in dubbio l'intervento di Dio, il cui atto creatore ha prodotto il mondo direttamente come lo vediamo. Mi sembra che si possa percepire un tono ironico in un testo che sostiene che Dio può avere il ruolo di causa coeterna del mondo, che l'universo del resto si sviluppa secondo proprie regole e senza interventi superiori, ed espone queste tesi poco dopo il diffondersi delle polemiche dei newtoniani rivolte contro il meccanicismo cartesiano in nome dell'intervento divino nel mondo, e mentre continuavano le confutazioni del monismo spinoziano.

Infine vengono affrontati i problemi teologici più strettamente connessi all'esistenza di vari mondi abitati, quelli cioè legati al dogma del peccato originale e della redenzione²⁷. Si tratta di una riproposizione delle ipotesi conciliatrici avanzate da Campanella (che, seguendo il testo di Sorel, viene esplicitamente menzionato): come in tutti i testi filocopernicani si sostiene che la Bibbia non è un trattato di fisica, ma è scritta per un popolo ignorante, e che dunque i suoi errori o i suoi silenzi in campo astronomico sono giustificati. Che in realtà il rispetto per il testo sacro sia solo apparente, è dimostrato da ciò che segue: in nome della sua ispirazione divina, si pretende, in aperta contraddizione con quanto sostenuto in precedenza, che ogni sua espressione sia veritiera. Infine se ne propone un uso spregiudicato: come repertorio di citazioni per dimostrare la propria ortodossia religiosa.

Esaurite queste argomentazioni da *pamphlet* anticlericale, è possibile valutare le intenzioni della riproposta della filosofia di Bruno e del pluralismo come teoria eterodossa. La scelta della

²⁷ *Jordanus Brunus*, cit., pp. 26-30.

tematica infinitista sembra guidata dal desiderio di sottrarre all'ortodossia una delle sue argomentazioni principali nella dimostrazione fisico-teleologica dell'esistenza di Dio. Essa inoltre si lega perfettamente con i capitoli successivi del testo, in cui tale problematica viene riaffrontata, ma seguendo le linee argomentative più propriamente settecentesche. La scelta dell'autore a cui far risalire queste tematiche è abbastanza obbligata, in quanto Bruno è il referente polemico dei sostenitori dell'universo chiuso per tutto il XVII secolo. Inoltre essa fornisce l'occasione per mettere in luce dei nuovi preoccupanti aspetti in un autore già molto sospetto per la sua fama di ateo e per il collegamento con la filosofia spinoziana attuato dai suoi critici settecenteschi. Anche la scelta della fonte a cui fare riferimento è quasi obbligata: in primo luogo per l'ampio spazio che Sorel concede all'esposizione della teoria infinitista, a differenza ad esempio di Bayle; in secondo luogo perchè su questo tema è l'unica che fornisce spunti per dimostrarne le valenze antireligiose, senza pronunciare una condanna del filosofo nolano. Nell'ambito del testo soreliano vengono trascurate le parti dedicate alla discussione teologica della prova bruniana dell'infinità dell'universo; mentre viene trascritto il quadro cosmologico comune anche alla versione pluralista. La mancata demarcazione tra queste due diverse teorie ha come effetto di proiettare anche sull'ultima le implicazioni antiteologiche della prima. Tra le tesi eterodosse connesse ad entrambe le ipotesi vengono esposte quelle che conducono alla completa autonomizzazione del mondo materiale, cioè l'eternità del mondo e l'autosufficienza delle leggi naturali, e quelle legate con il poligenismo. Si ottiene così un duplice risultato: da una parte si riafferma una versione dell'infinitismo diversa da quella

newtoniana, riportandone alla luce le originarie implicazioni immanentistiche e collegandolo con gli svolgimenti possibili nel nuovo quadro intellettuale; dall'altra vengono proiettate sulle fantasie fontenelliane e sull'afflato deista dei newtoniani francesi le ombre della condanna delle tesi poligeniste di La Peyrère²⁸.

Il modo in cui il *Jordanus Brunus Redivivus* si inserisce tra le interpretazioni settecentesche di Bruno è in parte atipico. I maggiori contributi in tale campo tra la fine del '600 e la prima metà del secolo successivo furono l'articolo nel *Dictionnaire* di Bayle già citato, gli scritti di Toland e il capitolo dedicato al filosofo italiano nella *Historia Philosophiae* di Brucker²⁹, fonte della voce corrispondente dell'*Encyclopédie*. Bayle è il punto di riferimento dell'anonimo: vi trova il richiamo a Sorel; lo segue nella linea interpretativa dello *Spaccio*, ritenuto testo antipapista; più in generale le pagine che dedica al problema del male si inseriscono nelle categorie elaborate nel *Dictionnaire* per discutere di teodicea. Ma, esattamente come trascura la parte del *De la perfection de l'homme* dedicata al necessitarismo teologico derivante dall'infinitismo bruniano, così tace l'assimilazione tra Bruno e Spinoza oggetto della parte filosofica dell'articolo di Bayle. Ci si pone dunque al di fuori dall'interpretazione elaborata da quest'ultimo per il monismo stratonico-spinoziano, pur continuando ad usare le armi bayleiane contro la trascendente perfezione del Dio cristiano.

²⁸ Anche nel Settecento il preadamitismo continua ad essere una teoria fortemente eterodossa; infatti secondo Popkin il solo autore ad aver apertamente sostenuto le tesi di La Peyrère in un testo a stampa è stato Voltaire: cfr. H. POPKIN, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His life, work and influence*, Leiden 1987, p. 127.

²⁹ J.J. BRUCKER, *Historia critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsia 1742-44, t. IV, parte II, pp. 12-62.

La prima conseguenza di tale scelta è che, come per Heumann ed in seguito Brucker, Bruno non viene considerato un ateo pericoloso, ma una vittima del cattolicesimo romano. A differenza che nei testi dei due dotti tedeschi, la polemica contro il papato non è condotta in difesa del protestantesimo (Bruno martire luterano), ma per smascherare le brutali forme di dominio perpetrate dalla casta sacerdotale, forme che raggiungono l'acme nei paesi cattolici, ma che sono in realtà connaturate ad ogni religione.

La seconda conseguenza è che il materialismo di questo trattato si pone in una linea di continuità solo parziale con il modello spinoziano. Certo, l'unicità della sostanza viene mantenuta, ma essa è assimilata completamente alla materia. Coerentemente con questa premessa si assiste nel *Jordanus Brunus* ad una ripresa dell'infinitismo in una chiave molto distante da quella adottata dalle discussioni secentesche dei testi bruniani: il capitolo III prospetta la decisione di fondare il proprio materialismo su una struttura metafisica diversa da quella dell'*Ethica*, su una materia infinitamente estesa e increata, a partire dalla quale vengono elaborate sia le contestazioni ai sistemi basati sul dualismo di pensiero ed estensione, sia le proposte alternative per spiegare la nascita della struttura fisica dell'universo e le caratteristiche del mondo umano. E' un tipo di impostazione presente anche in altri manoscritti clandestini, il cui presupposto comune può essere considerato un'estremizzazione del dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, condotta non solo a livello delle aporie che si aprono nella spiegazione della psicologia individuale secondo questo modello, ma anche a quello dei rapporti tra Dio e mondo; l'ulteriore ipotesi preliminare è l'identificazione tra Dio e sostanza spirituale. Data questa impostazione di fondo, gli attacchi sono

diretti a dimostrare che esiste un'incompatibilità tra le due sostanze; essa rimane tale sia che si accetti la teoria infinitista, sia che si sostenga la finitezza dell'universo. Si possono identificare due tipi di argomentazione:

1) la prima si basa sull'applicazione alla creazione di un modello causale in genere adottato solo per il mondo fisico; esso prevede una certa omogeneità di natura tra la causa e il suo effetto, in modo che quest'ultimo goda di proprietà presenti nella prima. Ma la materia e lo spirito sono sostanze del tutto diverse, talmente diverse che né Malebranche, né Leibniz né Spinoza ammettevano la possibilità che potessero agire l'una sull'altra; dunque un Dio spirituale non può assolutamente creare la materia³⁰. Questa tesi si lega con una variante che rispecchia maggiormente il modello creazionistico cristiano: in effetti l'azione di Dio si adegua alle sue idee sugli enti, e li porta all'esistenza sulla base di tali modelli. Le contestazioni avanzate sono essenzialmente due: la prima fa riferimento ad una spiegazione empirista dell'origine delle idee, anche di quelle divine; dunque prima dell'esistenza della materia Dio non poteva conoscerla³¹. L'altro tipo di critica, invece, arriva a sostenere che se Dio ha un'idea della materia, allora non può essere ritenuto un essere del tutto spirituale³².

2) Il secondo tipo di argomentazione parte più direttamente dall'identificazione della materia con l'estensione. In base a questa ipotesi vengono

³⁰ Cfr. ad esempio J. MESLIER, *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*, in *Oeuvres complètes*, a cura di J. Deprun, R. Desné, A. Soboul, Paris 1970, v. II, p. 223.

³¹ *Réflexions sur l'existence de l'âme et sur l'existence de Dieu*, Bibliothèque de l'Arsenal ms. 2557, p. 23, edito in *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam 1743, p. 169.

³² *Dialogues sur l'âme*, Bibliothèque Mazarine ms. 1191, edito in *Pièces Philosophiques*, cit., pp. 157-58.

sviluppate una serie di aporie sui concetti di infinità di Dio, e su quello di onnipresenza. Una prima constatazione dell'impossibilità di conciliare l'esistenza di una materia infinita con quella di un Dio altrettanto infinito, in realtà non era comparsa in ambito cartesiano, ma nelle opere controversistiche suscitate dagli scritti di Spinoza³³. In effetti buona parte di questi testi, ad esclusione di quelli di stretta osservanza cartesiana, sono concordi nell'attribuire gli errori dello spinozismo all'identificazione tra materia ed estensione compiuta dal filosofo francese. Ritornando ai manoscritti clandestini, l'alternativa a cui conduce il loro schema di ragionamento porta alle seguenti conclusioni: o Dio non occupa lo spazio, ma allora non può essere considerato infinito; oppure, se lo occupa, viene a coincidere con la materia:

Nos adversaires font créer à Dieu l'espace. Mais l'occupe-t'il cette [sic] espace? Oui; il n'est donc pas un point: il occupe donc, son Essence a donc de l'Etendue. Non: il n'est donc pas infini³⁴.

Si la matiere existe réellement, Dieu n'est pas infini; car la matiere est étendue, elle occupe un espace [...]. Mais la matiere est immense en étendue: donc il faut retrancher l'immensité de la matiere de l'infinité de Dieu.

Si au contraire nos adversaires convenoient que la matiere et Dieu existent ensemble et conjointement partout, ils garantiroient par cet aveu son infinité

³³ N. A. DE VERSE', *L'Impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza dans laquelle on réfute les fondemens de son athéisme*, Amsterdam 1684, p. [1].

³⁴ *Dissertation sur la formation du monde*, Bibliothèque Mazarine ms. 1168, p. 27.

jusques à un certain point; mais que deviendrait sa spiritualité? ³⁵

In ogni caso la creazione di qualcosa di altro da Dio comporta l'aggiunta di enti che incrinano la sua infinità: non si può aggiungere nulla a ciò che è già tutto, altrimenti si assiste ad un ripiegarsi dell'essenza divina su se stessa, per fare posto ai nuovi esseri³⁶.

In realtà in tutti questi testi l'infinita estensione spaziale della materia non viene affatto messa in dubbio. Nel caso in cui si dia una dimostrazione della sua esistenza³⁷, il processo seguito è quello che Descartes utilizzava per l'indefinito: non si può immaginare un limite senza concepire dell'estensione al di là di esso, e così all'infinito. Certo, questo modello di infinità è proprio solo del mondo materiale, e questi testi ne traggono spunto per contestare l'esistenza di un altro tipo di infinito, che non siamo in grado di concepire. Meslier esplicita quello che negli altri testi rimane implicito: ciò che viene negato, è l'esistenza di una infinità che si identifichi con la perfezione. Questa evoluzione teorica della letteratura clandestina certamente è influenzata dalle grandi analisi bayleiane delle difficoltà insite nella teodicea: nella maggioranza di questi testi sono in effetti presenti delle sezioni che sviluppano tematiche affini a quelle del *Dictionnaire*, in primo luogo le contraddizioni tra la presenza del male e i principali attributi divini, la bontà e l'onnipotenza; ma anche quelle tra il dogma della creazione e l'immutabilità

³⁵ *Jordanus Brunus*, cit., pp. 65-66 .

³⁶ *Dissertation sur la formation du monde*, cit., pp. 14 e 42; *Lettres à Sophie*, cit., parte II, p. 93.

³⁷ Ad esempio nei *Dialogues sur l'âme*, e nel *Testament* di Meslier.

divina. Se le perfezioni divine sono contraddittorie in se stesse e con il mondo, non ha più senso asserire l'esistenza di un infinito inteso come pienezza di tutte le perfezioni. L'unica infinità accettabile è quella che si può adattare al mondo materiale, quella spaziale e temporale, legata all'esistenza necessaria. A questo punto è inutile sostenere la necessità di una causa generatrice del mondo, che dovrebbe porre rimedio alla sua imperfezione, visto che l'ulteriore presupposto comune a questi testi è che la natura sia autosufficiente, cioè sia in grado di generare da se stessa il movimento e la vita, e possa conservarli.

La scelta di porsi entro l'orizzonte di un monismo materialista, e di partire da questa acquisizione per delineare i poteri e le capacità della materia accomuna il gruppo di manoscritti di cui si è parlato e l'opera di Toland, anche se le soluzioni prospettate da quest'ultimo, sia nelle *Letters to Serena* sia nel *Pantheisticon*, sono dotate di una complessità molto maggiore degli accenni del *Jordanus Brunus*. Questo testo richiama le teorie del filosofo italiano in funzione anticlericale, ma soprattutto recupera il suo infinitismo per impostare una polemica in ultima analisi antideista e antinewtoniana, e ripropone come centrale il problema dell'infinità della materia nella fondazione del materialismo. Toland e i *freethinkers* inglesi, come poco più tardi il Filone dei *Dialogues on natural religion*, privilegiano invece a questo scopo la dimostrazione delle capacità di autorganizzazione della materia, in modo da demolire l'argomento centrale della "fisico-teologia", cioè il ricorso all'azione divina diretta per spiegare le caratteristiche del creato³⁸.

³⁸ Un'analisi molto accurata del materialismo tolandiano è in M. IOFRIDA, *La filosofia di J. Toland*, Milano 1983 e nell'*Introduzione* a J. TOLAND, *Pantheisticon*, a cura di M. Iofrida e O. Nicastro, Pisa 1984; una ricostruzione dell'utilizzazione dei testi bruniani da parte di Toland è anche

In realtà la letteratura clandestina non è del tutto insensibile a questo genere di problematiche. Oltre alla cosmogonia di stampo lucreziano esposta dal *Jordanus Brunus*, alcuni manoscritti, e non sempre quelli in cui si elabora la critica al cristianesimo e alle sue posizioni dogmatiche, affrontano delle problematiche riconducibili al tentativo di proporre delle soluzioni alternative a quelle tradizionali sui punti cruciali della fisica e della biologia, su quei fenomeni cioè che venivano spiegati facendo ricorso all'intervento divino, come l'origine del moto, della vita e della sensibilità. Le ipotesi avanzate sono diverse, ma in buona parte rese omogenee dalla volontà di spiegare questi fenomeni in base all'azione di principi interni alla materia, senza introdurre forze spirituali.

Il *Jordanus Brunus Redivivus* tocca questi problemi solo marginalmente; ma gli accenni presenti nel testo permettono di stabilire due legami non privi di interesse. In primo luogo, mi riferisco a delle osservazioni già svolte da Benitez³⁹: questi ha messo in luce la presenza in un gruppo di manoscritti di una concezione dello stato primigenio della materia come di una sostanza eterogenea. Questa tesi ha origini antiche, perchè viene elaborata originariamente in funzione antiaristotelica, ma può essere facilmente applicata anche alla filosofia cartesiana, perchè quest'ultima presuppone che la materia sia omogenea prima dell'esistenza del moto, e della conseguente formazione dei tre elementi. Nei manoscritti presi in considerazione dallo studioso spagnolo, a questa teoria più generale se ne aggiunge un'altra, anch'essa

in RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 242-330.

³⁹ Cfr. M. BENITEZ, *Anatomie de la matière: matière et mouvement dans le naturalisme clandestin du XVIII^e siècle en France*, "Studies on Voltaire and the Eighteenth century", 205, 1982, p. 15.

riconducibile alle opinioni sostenute dai chimici: l'aspetto primigenio della materia viene ritenuto simile a quello di una sostanza che, pur nelle sue diversità, si presenta come prevalentemente liquida. In questo modo, l'eterogeneità consente di spiegare l'origine del movimento tramite l'azione reciproca dei diversi elementi, senza dunque ricorrere a fattori trascendenti; lo stato liquido fa sì che il moto stesso possa avere luogo, a differenza di quanto avverrebbe in una sostanza del tutto compatta e solida. Benitez ha già sottolineato la concordanza su questi temi del *Jordanus Brunus Redivivus* e della *Dissertation sur la formation du monde*, dove essi assumono un rilievo ben maggiore. Tale conformità si manifesta anche nell'utilizzazione della stessa terminologia: la separazione degli elementi e l'inizio del processo che porterà alla costituzione del cosmo viene in entrambi i testi denominata come *dépuration*, *clarification* o *épuration*; la nascita degli esseri viventi viene configurata invece come una *coction* o *fermentation*, come un processo chimico determinato dall'interazione tra il calore solare e la terra fangosa.

Dopo la breve ricostruzione cosmogonica, il *Jordanus Brunus Redivivus* passa ad analizzare quali siano le origini delle religioni. Le teorie esposte si differenziano da quasi tutte quelle seguite dai testi materialisti del '700. Questi avevano in parte mantenuto lo schema interpretativo elaborato dalla tradizione rinascimentale e libertina, che prevedeva lo sfruttamento da parte del potere politico di un fenomeno naturale: il ricorso esclusivo alla teoria dell'impostura infatti è presente solo nel *Testament* di Meslier. Anche autori come Fontenelle e De Brosses

che, in maniera differente, hanno dato contributi sostanziali per la comprensione del fenomeno religioso come un prodotto che deriva spontaneamente dall'esplicazione delle facoltà umane, rimangono comunque persuasi che ad un certo punto della sua evoluzione si inserisca l'intervento di chi, per cultura e furbizia, riesce a manipolare a proprio vantaggio le emozioni delle masse. Infatti per Fontenelle va posta una distinzione tra l'attività mitopoietica, del tutto spontanea e naturale, e la sua codificazione in religione⁴⁰; a questo secondo momento va riferita la formazione di una classe di uomini, simile a quella descritta nell'*Histoire des Oracles*⁴¹, che approfittano tramite l'inganno della credulità popolare.

Vanno tuttavia segnalate delle differenze di una certa importanza tra le teorizzazioni della tradizione libertina ed alcune delle evoluzioni settecentesche su questi temi. In primo luogo, gli autori e i beneficiari dell'impostura subiscono delle modificazioni: tende a scomparire la figura del legislatore, che utilizza le proprie conoscenze e la propria astuzia al fine di garantire la stabilità sociale. Nei trattati secenteschi questo tema era funzionale ad un'assimilazione tra i fondatori dei culti pagani, come Numa Pompilio, e quelli delle religioni monoteiste, Mosè e Cristo compresi; ma esso era anche corredato da un conservatorismo sociale di fondo, tipico del pensiero libertino⁴². Il popolo infatti mantiene sempre una caratteristica di irrazionalità che lo rende simile alle bestie, ed è

⁴⁰ FONTENELLE, *De l'origine des fables*, a cura di J.-R. Carré, Paris 1932, p. 34.

⁴¹ FONTENELLE, *Histoire des Oracles*, a cura di L. Maigron, Paris 1934, p. 103.

⁴² Per un'analisi di questi temi, rimandiamo a T. GREGORY, *Theophrastus Redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli 1979, pp. 174-75.

dunque necessario mantenere su di esso delle forme di controllo adeguate a questa sua natura, ed alla conseguente incapacità di comportarsi secondo le norme di una virtù modellata esclusivamente secondo i dettami della ragione. Nel '700, invece, sia la polemica deista di Voltaire sia quella atea di D'Holbach si rivolgono contro le imposture della classe sacerdotale, unica responsabile delle mostruosità della superstizione. Nel secondo di questi due autori, in connessione con questa differente analisi, viene nettamente contestata la teoria dell'utilità sociale della religione, e si fa a più riprese appello al sovrano affinché si renda conto del potenziale eversivo di questa duplicazione del potere politico all'interno dello stato, e si liberi dei legami intrecciati con la gerarchia ecclesiastica. Significative eccezioni a questa evoluzione della teoria dell'impostura, sono rintracciabili in due trattati preilluministici, il *Traité des trois imposteurs* e il *Testament* di Meslier; nel secondo la critica dell'ordinamento sociale gerarchico, quella delle strutture temporali della Chiesa, e quella del contenuto dottrinale del cristianesimo, sono strettamente legate.

La diversa descrizione della fase naturale del culto differenzia gli scritti libertini sulla religione da quelli settecenteschi. Per questi ultimi infatti le passioni che determinano la teopoiesi tra i primi esponenti del genere umano sono la paura dei fenomeni naturali e l'ignoranza che impedisce di individuarne le vere cause; l'occasione che produce tali sentimenti è il verificarsi di eventi straordinari o di catastrofi naturali. Su queste affermazioni sia Fontenelle che De Brosses sono estremamente espliciti: gli uomini primitivi non sono in grado di dedicarsi alla contemplazione dell'universo e dell'ordine che vi regna, né a speculazioni astratte sul suo

funzionamento; essi intendono solamente accattivarsi il favore di presunte forze superiori in grado di nuocere loro; di qui la priorità temporale di forme religiose feticiste e politeiste⁴³.

Queste affermazioni, che in ambiente inglese sono condivise da Hobbes⁴⁴ e Hume⁴⁵, colpiscono le basi della linea interpretativa cristiana della nascita della religione, in tutte le sue molteplici varianti: la sua genesi è infatti nello stesso tempo un fenomeno del tutto naturale, umano, e irrazionale. In primo luogo, la presenza di caratteri comuni a molti culti non è dovuta ad una primitiva rivelazione di Dio, all'esistenza di idee innate, o alla contemplazione delle meraviglie naturali, ma all'esplicazione di passioni condivise da tutta l'umanità di fronte a fenomeni simili. In secondo luogo viene apertamente contestata l'ipotesi della priorità del monoteismo sulle altre forme religiose, che sarebbero nate da un processo di corruzione a partire da quest'ultimo, priorità ancora ribadita da Voltaire⁴⁶. Tra gli altri, venivano ad essere colpiti da una simile impostazione anche coloro che, come Pluche e Fénelon, in modo simile a quanto avveniva nella teologia sperimentale newtoniana, ritenevano che la prova più evidente e chiara anche al popolo dell'esistenza di Dio fosse quella fornita dall'analisi delle meraviglie del creato, e non dalle sottigliezze metafisiche dell'argomento ontologico. La tesi dei loro avversari

⁴³ FONTENELLE, *De l'origine*, cit., p. 18. e Ch. DE BROSSES, *Du culte des dieux fétiches*, Paris 1988, pp. 107-08.

⁴⁴ Th. HOBBS, *Leviathan or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, a cura di M. Oakesott, Oxford 1960, parte I, cap. 12.

⁴⁵ D. HUME, *The natural history of religion*, a cura di H. E. Root, Stanford 1957.

⁴⁶ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique, comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire, avec leurs suppléments parus dans les "Questions sur l'Encyclopédie"*, a cura di R. Noves e J. Benda, Paris 1967, art. Religion, pp. 359-70.

è basata invece sull'affermazione che l'osservazione della natura fatta da un selvaggio o da un uomo del popolo è fortemente condizionata dall'ansia per il proprio futuro, e che ad un simile occhio, non avvezzo alla filosofia, il mondo sembra piuttosto dominato da forze contrastanti tra di loro. La capacità di ricondurre i fenomeni naturali ad una concatenazione ordinata di cause, e dunque ad una Causa Prima, è propria di uno stadio di civiltà molto successivo.

Il *Jordanus Brunus Redivivus* muove da principi simili a quelli del pensiero settecentesco, ma arriva a conclusioni in parte diverse. L'elemento che mantiene in comune con la tradizione filosofica è la denuncia dei soprusi della classe sacerdotale, accusa legata ad un'esaltazione della ricerca scientifica come via per liberarsi dal dominio del clero:

Dans tous les temps connus les Religions l'ont regardée [scil. l'esperience] comme un obstacle invincible à l'empire tyrannique qu'elles se proposoient d'usurper sur les hommes ⁴⁷.

L'affermazione che il progresso delle conoscenze è stato sempre ostacolato dal clero e il rifiuto di questa politica oscurantista avvicina questo testo a quelli di D'Holbach:

C'est ainsi que les ministres de la Religion, devenus en tout Pays les premiers Instituteurs des peuples, ont juré une haine immortelle à la raison, à la science, à la vérité⁴⁸.

⁴⁷ *Jordanus Brunus*, cit., p. 5.

⁴⁸ P.-H. Th. D'HOLBACH, *Essais sur les préjugés ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des Hommes. Ouvrage contenant l'Apologie de la Philosophie Par Mr. D. M.*, Londres (ma Amsterdam) 1770, p. 9. Per un'analisi delle teorie holbachiane sulla religione, rimando a A. MINERBI BELGRADO, *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in D'Holbach*, Firenze 1983.

Per quanto riguarda la genesi della religione, l'autore del manoscritto insiste particolarmente nel collocarla in un tempo lontano dalle prime origini dell'umanità. Durante i lunghi secoli necessari alla natura per raggiungere una conformazione ordinata simile a quella che vediamo oggi, gli uomini non hanno potuto sviluppare alcun tipo di culto; questo lungo intervallo di epoche in cui l'umanità era virtualmente atea impedisce ogni assimilazione con teorie che vedano invece il fenomeno religioso come una struttura direttamente emanante da Dio, sia sotto forma di rivelazione, sia come presenza di idee innate, sia come religione naturale. Tuttavia nel *Jordanus Brunus* la considerazione che gli esseri umani primitivi si siano essenzialmente occupati della ricerca dell'autoconservazione, seguendo i dettami forniti dai sensi e dall'alternarsi del piacere e del dolore, non si conclude con una priorità temporale del politeismo sul monoteismo, come invece avviene nella tradizione filosofica cui abbiamo fatto cenno in precedenza, ma con l'affermazione dell'assenza di culto religioso nei selvaggi; infatti

Le premier bruit qui se répandit dans le monde sur l'existence de Dieu, dut jetter l'univers dans la plus profonde perplexité [...] il n'y a aucun rapport entre la connoissance des causes naturelles, et la conservation ou le bien-être d'un animal quelconque⁴⁹.

In questi secoli remoti può essere tuttavia tracciata una differenza tra l'epoca in cui la natura generava dal suo seno gli esseri viventi, e quella in cui la riproduzione sessuata si sta affermando, anche se l'opera di assestamento dei cieli non si è ancora

⁴⁹ *Jordanus Brunus*, cit., pp. 42 e 45.

compiuta. Nel primo di questi periodi la fede negli dei non può svilupparsi perchè gli uomini hanno continuamente sotto gli occhi una natura che produce spontaneamente ogni tipo di essere, senza che vi sia bisogno di ricorrere all'intervento di cause soprannaturali:

Les humains qui existerent des premiers étoient trop voisins de l'accouchement de la nature, pour chercher hors de son sein une cause de leur existence⁵⁰.

Nel secondo periodo, oltre a questa motivazione, se ne aggiunge un'altra: il disordine che continua a regnare impedisce la nascita della fede in un essere sovranamente saggio, buono e potente, autore della natura, a causa delle irregolarità e delle catastrofi che si verificano troppo sovente:

L'opinion de l'existence d'une premiere cause infinie en bonté et en sagesse comme en puissance, n'a pu avoir lieu chez les hommes qui étoient continuellement assaillis par les effets qui en dérhoient. Cette hypothèse doit être l'ouvrage de ceux qui sont venus après que tous les corps, qui composent notre globe ont eû pris leur equilibre⁵¹.

La religione, dunque, viene caratterizzata come un'opinione non immediatamente connessa con la ricerca dell'autoconservazione, e come un fenomeno proprio di uno stadio della civiltà umana dove si sviluppano una serie di strutture "indifferenti", in cui cioè nasce la vita associata⁵². Essa è inoltre l'ipostatizzazione delle forze naturali in un essere chimerico superiore

⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁵¹ *Ibid.*, p. 51.

⁵² *Ibid.*, pp. 35 e 38.

ed estraneo alla natura stessa⁵³; infine è il risultato di un tentativo di comprensione e di sistematizzazione del mondo che ci circonda, e dunque è monoteista, è una credenza nella Causa Prima.

Per quanto riguarda i moventi veri e propri che spingono l'uomo a elaborare un culto, la religione nasce sotto il segno di tre passioni: la curiosità (tipica dell'uomo civile e sconosciuta al selvaggio vero e proprio⁵⁴), che porta l'uomo ad indagare le cause dei fenomeni naturali; la pigrizia, che non gli consente di perseverare in questo tentativo superando tutte le difficoltà che gli si presentano; l'amor proprio che gli impedisce di riconoscere questa sconfitta e di rimanere in uno stato di sospensione del giudizio. Di conseguenza l'uomo interrompe la ricerca sui processi naturali ad un certo punto della catena causale che li produce, ed ipotizza l'esistenza di una Causa Prima, sconosciuta e incomprensibile, la cui onnipotenza offre una veloce spiegazione per tutti i fenomeni, soprattutto i più inquietanti:

Si l'on considere attentivement le caractere dominant parmi les hommes, on verra qu'il étoit comme impossible qu'ils n'en vinssent à l'admission d'une cause premiere. Leur curiosité se trouvant combattue par la paresse, entretenue par l'amour-propre, mais toujours bornée par l'ignorance, il étoit comme nécessité que, pour se délivrer de leur incertitude, ils se formassent un Etre inaccessible à l'expérience, par la toute puissance absolue duquel ils puissent rendre raison de tous les effets qu'ils ne pouvoient comprendre⁵⁵.

L'idea che la credenza negli esseri superiori sia derivata dall'incapacità di proseguire fino alla fine

⁵³ *Ibid.*, pp. 52-3.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 41-2.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 56-7.

un procedimento induttivo di ricerca delle cause dei fenomeni naturali, è presente anche in altri trattati clandestini, come i *Dialogues sur l'âme*, le *Lettres à Sophie*, la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*⁵⁶; in quest'ultimo scritto viene però sviluppata una teoria ben più articolata del processo che porta a reificare un ente di ragione, in questo caso ad attribuire reale esistenza ad un concetto astratto come quello di causa.

Gli ultimi capitoli del *Jordanus Brunus Redivivus* sono dedicati più specificamente alla polemica contro la teologia, attraverso un'analisi del concetto di Dio che dimostri la sua intrinseca contraddittorietà. Ho già esaminato le aporie che sorgono dai tentativi di conciliare l'infinità divina e quella della materia, mettendo in luce i punti di contatto con teorizzazioni analoghe nella letteratura clandestina. Le pagine successive del manoscritto intraprendono una discussione che tocca alcuni dogmi, come quello della Trinità e del peccato originale, sui quali si erano appuntate le critiche dei deisti, con obiezioni tendenti a dimostrare l'irragionevolezza di ogni religione basata sulla rivelazione. Si tratta ovviamente di un'affinità che riguarda solo il punto di partenza o singole affermazioni eterodosse, perché le conclusioni del nostro trattato esulano del tutto dalla religione razionale e naturale dei deisti. Del resto basta sottolineare la differente impostazione adottata da testi come i *Doutes sur la religion* e le *Difficultés sur la religion proposées au Père*

⁵⁶ *Dialogues sur l'âme*, cit., p. 162; *Lettres à Sophie*, cit., parte I, pp. 145-46; N. FRERET, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, a cura di S. Landucci, Firenze 1986, pp. 258 e 260. Le analogie tra il *Jordanus Brunus* e l'opera di Fréret sono state notate anche da F. E. MANUEL, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge 1959, pp. 232-33, a cui rimando anche per un'esposizione più generale delle teorie settecentesche sulla religione.

*Malebranche*⁵⁷, che pure presentano in alcuni casi delle argomentazioni del tutto simili a quello del *Jordanus Brunus*. Questi due testi, e soprattutto il secondo, dedicano ampio spazio all'esame ed al rifiuto dei fondamenti di ogni religione rivelata (cioè al concetto stesso di rivelazione), alle prove addotte in suo favore (le profezie e i miracoli), al suo strumento di trasmissione (le Sacre Scritture). Di queste ultime si mette in dubbio il carattere divino, basandosi sulla considerazione che esse sono prodotti umani, che il loro testo è soggetto a corruzione, che sono contraddittorie e false: come nel *Jordanus Brunus*, si sostiene che invece esse dovrebbero essere del tutto veritiere, anche per quanto riguarda le teorie fisiche e scientifiche in esse esposte⁵⁸. Ma la motivazione che guida queste argomentazioni è che Dio non potrebbe mai servirsi, per emanare le sue leggi, di un mezzo che fa rimanere oscure le sue volontà e che le mette a portata di pochi. Il modello della sua azione è quello che ha condotto alla definizione delle leggi naturali, universali e imprescindibili per tutta l'umanità. Le affinità con i testi deisti sono evidenti anche nelle critiche che il trattato rivolge contro i dogmi della Trinità e dell'Incarnazione⁵⁹, ma diminuiscono fino a scomparire del tutto quando passa ad argomenti che distruggono ogni concetto di divinità.

⁵⁷ *Doutes sur la religion. Suivies de l'analyse du "Traité Theologie-politique" [sic] de Spinoza par le comte de Boulainvilliers*, Londres 1767; *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, a cura di F. Deloffre e M. Memencioglu, "Studies on Voltaire and the Eighteenth century", 209, 1982.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 203; *Jordanus Brunus*, cit., pp. 29-30.

⁵⁹ Cfr. ad esempio le concordanze tra *Difficultés*, cit., p. 208, *Jordanus Brunus*, cit., pp. 90-91 e *Les Doutes, ouvrage traduit de l'anglois de C*****, Bibliothèque Mazarine ms. 1192, pp. 60-61 (la versione a stampa è leggermente diversa e meno incisiva).

Le tematiche che più interessano il nostro anonimo sono le aporie introdotte dal concetto di creazione e quelle generate dall'esistenza del male.

Per quanto riguarda la prima, il *Jordanus Brunus Redivivus* non segue una tradizione che si trova in testi molto diversi tra loro come impostazione generale, ma che finiscono per ritenere, con differenti motivazioni, che il racconto mosaico è impossibile perchè ogni tipo di azione, anche quella divina, presuppone l'esistenza del tempo, dello spazio e del moto, che a loro volta, secondo una posizione ortodossa, devono essere creati. Questo tipo di dimostrazione è presente nel *Theophrastus Redivivus*⁶⁰; ricompare anche nella *Dissertation sur la formation du monde* e nel *Testament*⁶¹ di Meslier, dove lo schema viene applicato soprattutto allo spazio, con uno spostamento dell'impianto metafisico di riferimento dall'aristotelismo al cartesianesimo.

Il nostro testo utilizza due altri tipi di argomentazione. In primo luogo intende dimostrare che la creazione è incompatibile con l'immutabilità e con l'indipendenza divina; infatti da un lato ci si chiede cosa faccia Dio prima e dopo la durata temporale del nostro mondo⁶²; dall'altro si ritiene che, se la sua formazione dal nulla è stata motivata dal desiderio di manifestare la propria gloria o di contribuire alla propria felicità, l'Essere Supremo finisca per diventare dipendente dalla sua creatura⁶³. Queste tematiche sono abbastanza diffuse nella letteratura clandestina⁶⁴; in alcuni casi, come nella *Dissertation*

⁶⁰ *Theophrastus Redivivus*, a cura di G. Canziani e G. Paganini, Firenze 1981-82, v. I, pp. 234-38.

⁶¹ *Dissertation sur la formation du monde*, cit., pp. 10-29; MESLIER, *Mémoire des pensées et des sentimens de Jean Meslier*, cit., v. II, pp. 209-29.

⁶² *Jordanus Brunus*, cit., p. 21 e p. 74.

⁶³ *Ibid.*, pp. 74-75.

⁶⁴ *La foi anéantie, ou démonstration de la fausseté des faits principaux qui sont contenus dans les deux Testamens*, ouvrage

et preuves de l'Eternité du Monde⁶⁵, si finisce per sostenere che l'eternità dell'essenza divina dovrebbe portare a una manifestazione altrettanto eterna delle sue volontà, ma non si fa ricorso all'argomento bruniano e spinoziano dell'identità degli attributi divini, in particolare della volontà e della potenza. L'archetipo della critica alla concezione che ritiene la creazione una manifestazione della gloria divina, può essere rintracciato nelle pagine di Bayle⁶⁶, e ricorre anche negli scritti holbachiani e volterriani⁶⁷.

In secondo luogo, il *Jordanus Brunus* applica alla creazione l'argomento epicureo sull'esistenza del male:

Si Dieu est indépendant, pourquoi n'a-t-il pas créé le monde de toute éternité? C'est qu'il ne la [sic] pas voulu. Fort bien: mais de deux choses l'une; ou le voulant, il n'a pas pu, ou le pouvant il ne l'a pas voulu. Si le voulant, il ne l'a pas pu, c'est un Dieu impuissant [...] Si au contraire le pouvant, il n'a pas voulu le faire, je suis en droit d'affirmer qu'il y a contradiction entre la volonté et la puissance de cet Etre.⁶⁸

traduit du latin de Hobbes. 1763, Bibliothèque Mazarine ms. 1189, pp. 12 e 118-21.

⁶⁵ *Dissertation et preuves de l'Eternité du Monde*, Bibliothèque Mazarine ms. 1194, pp. 31-32.

⁶⁶ P. BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, in *Oeuvres diverses de Mr. Pierre Bayle; professeur en Philosophie, et en Histoire, à Rotterdam: contenant tout ce que cet Auteur a publié sur des matieres de Theologie, de Philosophie, de Critique, d'Histoire, et de Litterature; excepté son Dictionnaire Historique et Critique. Nouvelle Edition considerablement augmentée. Où l'on trouve plusieurs Ouvrages du même Auteur, qui n'ont point encore été imprimez*, La Haye 1737, t. III, parte II, pp. 651 e 809 (la prima edizione della *Réponse* è del 1704-05).

⁶⁷ Ad esempio in P.-H. Th. D'HOLBACH, *Le Bon Sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, a cura di J. Deprun, Paris 1971, pp. 38-39; e VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, cit., art. Gloire, pp. 225-26.

⁶⁸ *Jordanus Brunus*, cit., pp. 71-72

Come è noto questo argomento, nella sua versione originale, era stato utilizzato da Bayle, a favore di una soluzione dualistica della teodicea⁶⁹; in questa versione anti-creazionistica compariva nelle *Lettres Persanes*⁷⁰, e da lì era stato ripreso da De Maillet⁷¹.

Per quanto riguarda invece più propriamente l'analisi delle contraddizioni tra l'esistenza del male e gli attributi divini, come ho già sottolineato, la netta contrapposizione tra l'onnipotenza e l'infinita bontà di Dio e il dolore umano in tutte le sue forme risente certamente degli scritti bayleiani. A mio avviso si tratta però più della presenza di un'impostazione diventata ormai classica che di una ripresa testuale: questa argomentazione, con sfumature diverse, riaffiora in moltissimi trattati clandestini, ad esempio nei *Dialogues sur l'âme*, ne *La foi anéantie*, nel *Testament* di Meslier, ne *La Religion chretienne analysée*⁷², ecc., e compare regolarmente nei *pamphlets* di D'Holbach. Anche la presenza di argomentazioni che sembrano tipicamente bayleiane, come la considerazione che il Diavolo sembra essere più potente di Dio, segnalata da Bianchi⁷³, non può essere ritenuta indice di una dipendenza diretta e priva di mediazioni dal *Dictionnaire*, perché non ricorre affatto solo in questi due testi, tra Seicento e Settecento. La stessa argomentazione ricorre ad esempio anche in due altri manoscritti clandestini,

⁶⁹ BAYLE, art. *Pauliciens*, Rem. E, in *Dictionnaire*, cit., t. III, p. 625.

⁷⁰ C.-L. MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, in *Oeuvres complètes*, a cura di R. Callois, Paris 1949, v. I, pp. 298-99.

⁷¹ B. DE MAILLET, *Telliamed, ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire françois*, La Haye 1755, p. 201.

⁷² *Dialogues sur l'âme*, cit., p. 166; *La foi anéantie*, cit., pp. 10-12; MESLIER, *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*, cit., pp. 303-33; *La Religion chretienne analysée*, Bibliothèque Mazarine ms. 3564, pp. 192-93.

⁷³ BIANCHI, *La diffusion des idées matérialistes*, cit., pp. 517-18.

entrambi molto diffusi. Il primo è il *Traité des trois imposteurs*⁷⁴, che nelle pagine finali si compiace di mostrare l'incoerenza di chi ammette Dio come prima Causa e fonte di tutti gli esseri, e poi lascia libera azione al principio maligno. L'altro trattato è una delle versioni dell'*Examen de la religion*⁷⁵, che nell'edizione in 14 capitoli, composta probabilmente intorno al 1746, concede una particolare attenzione al Demonio: nei *Doutes sur la religion* si afferma infatti:

Il [scil. Dieu] est toujours en querelle avec le Diable, qui est incomparablement plus fort que lui, qui lui débauche une partie de sa cour, qui a beaucoup plus d'autels que lui, qui damne les trois quart et demi de la Terre, qui fait échouer l'oeuvre de la rédemption.

Pourquoi ne point anéantir le Diable?⁷⁶

Inoltre la contraddizione tra i piani salvifici di Dio ed il piccolo numero degli eletti viene sottolineata in tutti gli scritti in cui si adottano delle scelte origeniste per quanto riguarda la salvezza dell'umanità: così ad esempio nel trattato di Pierre Cuppé⁷⁷. Anche negli scritti di un autore come Ramsay viene messo in evidenza che il comportamento di Dio sembrerebbe essere di una crudeltà inaudita se lasciasse effettivamente in balia del peccato tutta l'umanità prima dell'Incarnazione (ad eccezione di un piccolo numero di ebrei), e la maggior parte di essa

⁷⁴ *Traité des trois imposteurs*, s. l. 1775, p. 100.

⁷⁵ Per l'analisi della tradizione manoscritta e delle edizioni di questo testo rimando a B. E. SCHWARZBACH - A. W. FAIRBAIRN, *The "Examen de la religion": a bibliographic note*, in "Studies on Voltaire and the Eighteenth century", 249, 1987, pp. 91-145.

⁷⁶ *Doutes sur la religion*, cit., pp. 15-16.

⁷⁷ P. CRISTOFOLINI, *Il cielo aperto di Pierre Cuppé. Con un'edizione critica del "Le ciel ouvert à tous les hommes"*, Firenze 1981, articoli I e IV.

perfino dopo il sacrificio di Cristo⁷⁸. A ciò va aggiunto che comunque, a partire dagli anni Sessanta del secolo, la contrapposizione tra l'esistenza del Diavolo e quella di Dio viene sviluppata sia nel *Dictionnaire philosophique* di Voltaire⁷⁹, che in molte delle pubblicazioni di D'Holbach e Naigeon⁸⁰.

Il modello bayleiano è certo presente nel *Jordanus Brunus Redivivus* quando si dice favorevole a ledere l'onnipotenza divina piuttosto che la sua bontà; nell'affermazione che i mali superano i beni; infine nella considerazione che la non-esistenza è preferibile ad una vita infelice; ma si tratta più che altro della riutilizzazione di singoli strali antiteologici, non della ripresentazione di tutta la complessità della posizione dell'autore del *Dictionnaire*.

Vanno infatti segnalati tre punti in cui è possibile notare un diverso andamento argomentativo. In primo luogo, nel nostro scritto clandestino manca del tutto la discussione della posizione ortodossa sull'origine del peccato, che individua nel libero arbitrio la causa di quest'ultimo, sottraendolo all'azione diretta di Dio. Una motivazione parziale di questa assenza, può essere ricercata nel fatto che l'autore prende come riferimento un sistema teologico di tipo occasionalista, in cui viene negata ogni indipendenza alle cause seconde⁸¹. In secondo luogo, di conseguenza, viene soppressa tutta la discussione sulla

⁷⁸ A. M. RAMSAY, *The Philosophical Principles of natural and revealed religion. Unfold in geometrical order. By the Chevalier Ramsay Author of the travels of Cyrus*, London 1751, v. II, pp. 403-06.

⁷⁹ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, cit., art. *Christianisme*, pp. 109-34.

⁸⁰ Per un elenco parziale delle opere che nella seconda metà del secolo riproducono questo tema, cfr. P. RETAT, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris 1971, p. 425, nota 316.

⁸¹ *Jordanus Brunus*, cit., pp. 110-11.

compatibilità della prescienza divina con la libertà umana, che invece è ben presente negli scritti di Pomponazzi⁸² (autore citato nel titolo del nostro trattato) e nel *Traité de la liberté* di Fontenelle⁸³, e che occupa sezioni considerevoli dell'opera di Leibniz sulla teodicea⁸⁴.

In terzo luogo, una buona parte dell'ultimo capitolo, dedicata alla dimostrazione che i mali superano i beni, segue un andamento singolare: innanzi tutto elabora una definizione di male morale abbastanza lontana da quella tradizionale perché, invece di qualificarlo come vizio e come peccato, sostiene di fatto una sua identificazione con il dolore che colpisce l'anima e la parte emotivo-passionale dell'uomo. Poi si dilunga a esemplificare come questo tipo di male psicologico finisca per rientrare nella categoria di quello fisico⁸⁵. Se dunque la nozione stessa di peccato scompare del tutto, è abbastanza naturale constatare anche l'assenza dell'indagine sulle caratteristiche della libertà umana, sulla sua compatibilità con gli attributi divini, sulla possibilità che essa possa essere considerata una causa adeguata del male.

L'attenzione esclusiva per le problematiche derivanti dalla teologia cristiana spiega il fatto che il *Jordanus Brunus* sia assimilabile ai testi di D'Holbach dedicati alla propaganda antireligiosa per la disattenzione verso i più recenti risultati della ricerca etnologica sul fenomeno religioso, mentre è evidente la distanza dalle opere non meramente

⁸² P. POMPONAZZI, *Petri Pomponatii Mantuani libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, a cura di R. Lemay, Lugano 1967, soprattutto i libri IV e V.

⁸³ (FONTENELLE), *Traité de la liberté*, in *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam 1743.

⁸⁴ G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, in *Die Philosophische Schriften*, a cura di C. F. Gerhardt, Hildesheim 1965, v. VI, pp. 122 sgg.

⁸⁵ *Jordanus Brunus*, cit., pp. 97-104.

pamphlettistiche del Barone, come il *Système de la nature*. A partire dai testi humani e dalla loro utilizzazione nell'opera di De Brosses, durante il Settecento infatti si era svolto un processo di rapido abbandono dell'eurocentrismo che caratterizzava sia l'apologetica cristiana sia i suoi detrattori; il risultato era stato il raggiungimento di un'analisi della credenza religiosa che valorizzava gli elementi tipici delle culture selvagge e che utilizzava lo schema interpretativo su di esse costruito anche per la valutazione del politeismo e del monoteismo. I caratteri salienti di ogni religione erano dunque individuati nel feticismo: esso è una risposta al sentimento di paura e di ignoranza tipico dell'uomo di fronte all'universo, ed è collegato al soddisfacimento dei bisogni primari. La teologia nasce solo in un secondo stadio della civiltà, quando si è formata una classe di persone libera da questi assilli fondamentali ed in grado di dedicarsi alla ricerca astratta⁸⁶. Al contrario nel *Jordanus Brunus* vengono utilizzate ancora le vecchie motivazioni secondo le quali la religione nasce dalla curiosità, dunque da un istinto conoscitivo proprio anche del selvaggio, e la sua fallacia risiede nell'interruzione della ricerca delle cause dei fenomeni naturali per ricorrere ad un'istanza superiore che dia soluzione a problemi insormontabili per le tecniche scientifiche del tempo. Di conseguenza l'unica forma di religione contemplata dal trattato è quella monoteista, e contro il credo monoteista per eccellenza sono rivolte le critiche che occupano i capitoli III-5; anche l'ipotesi che l'umanità selvaggia sia atea perché impossibilitata dalla natura stessa a constatare l'ordine dell'universo non deriva dall'adesione alle tesi di De Brosses (che del resto escludono l'esistenza di popoli

⁸⁶ MINERBI BELGRADO, *Paura e ignoranza*, cit..

atei, soprattutto se selvaggi), ma dall'adozione di una cosmologia di stampo lucreziano che accentua la difficoltà del costituirsi dell'ordine dal caos e compromette l'efficacia della prova teleologica dell'esistenza di Dio.

Opera elaborata in funzione della battaglia anticristiana scatenata tra il 1760 e il 1770, il *Jordanus Brunus* si rivela interessante a mio avviso più che per l'originalità delle tesi in esso sostenute, per l'individuazione dei referenti polemici e dei problemi connessi con la difesa del materialismo, e in seconda istanza per la scelta delle fonti che le sue argomentazioni sottendono.